كيف ابتدع ابن خلدون علم العمران؟
الدوافع والآليات والمصادر الأساسية

هشام عليوان(*)

باحث في الفكر السياسي الإسلامي.

ملخص

تميّز ابن خلدون عمن سبقه من المؤرخين بأنه انتقل من مرحلة سرد الروايات وتحقيق أسانيدها أحياناً إلى نقدها مضمونياً، بالاحتكام إلى طبائع العمران ومقتضياته. ومن هذه النقطة، مضى ابن خلدون في وضع أسس علم العمران، كيما يكون حاكماً على علم التاريخ وتدوينه. لكن ابتداع علم جديد، من دون حجج وافية، بما يبدّل القواعد التقليدية لرواية التاريخ، لم يكن سهلاً قبوله من علماء العصر. فكانت الحاجة إلى إضفاء الشرعية على هذا العلم، وهذا ما دفع ابن خلدون إلى الانطلاق من أقرب العلوم إليه، وهو فقه الأحكام السلطانية. وفي طريقه إلى هدفه، عدّل بعض شروط الإمامة لتصبح على شاكلة فهمه لعلم السياسة، فأبدل مفهوم الشوكة الذي يعود الفضل في تأصيله إلى الجويني قبل ثلاثة قرون، بمفهوم العصبية، وكلا الشوكة والعصبية، من المجال نفسه وهو تكوّن السلطة، لكن الشوكة أليق من العصبية بمعايير الفقه الإسلامي، لما تحمله العصبية القبلية من أبعاد سلبية. مع ذلك، لم يقرّ ابن خلدون بدَينه للجويني، بل تجاهله تماماً في مقدمته، وذكر الماوردي مع أنِ الأخير لم يتناول مفهوم الشوكة، ولم يتوسع في مفهوم الاستيلاء كما فعل الجويني. وبدلاً من ذلك، زعم أنه أُلهم علم العمران، ولم يعترف بمصدر ذلك الإلهام. لكن القرائن والشواهد تدلّ على المصدر، وهو الجويني على نحوٍ خاص.

كلمات مفتاحية: الماوردي، الجويني، الغزالي، ابن خلدون، ابن تيمية، ابن عرفة، العمران، الاجتماع الإنساني، الشوكة، الغلبة، العصبية، الخلافة، الملك.

Abstract

Ibn Khaldun differs from his predecessors historians as he moved from the stage of a simple narration of the past events, frequently without verification, to postulate rules

(*) البريد الإلكتروني: abhaath1@yahoo.com.

for History which are related to the nature of human societies and its requirements. From this perspective, Ibn Khaldun laid the foundations of the science of *Umran* to be the supervisor of history science and its codification. But the invention of a new science, without sufficient arguments, to replace the traditional rules of history, was not easy to accept from contemporary *Ulama*. Thus, there was a need to legitimize this science, which led Ibn Khaldun to start from the nearest science to him, which is the Political jurisprudence as he was also a faqih and judge. On the way to his goal, he modified some of the conditions of the Imamate to be legitimated. This modification identify specially his understanding of the Islamic political theory at his time. The *Shawqa* (military strength) concept, which is coined by Al-Juwaini three centuries before, has been replaced by the concept of *Asabiya* invented by Ibn Khaldun, both terms from the same field (politics) and has the same goal, which is the power configuration, and the legitimization of it.

However, Ibn Khaldun did not approve his debt to Al-Juwaini, but rather ignored it completely in his *Muqadima*. In contrary, Al-Mawardi was mentioned by Ibn Khaldun though he did not address the concept of the *Shawqa*, as Al-Juwaini did. Instead, Ibn Khaldun claimed that the science of *Umran* which inspired him. However, the evidences and the clues showed the most likely source was especially Al-Juwaini work (Ghiathi).

اعتبر ابن خلدون ـ (808هـ/1405م) نفسه مبتدعاً لعلم جديد هو علم العمران، حتى إنه بدا واعياً تماماً لانتقاله ـ ولو من دون قصد مسبق منه كما يقول ـ إلى مجال علم آخر غير التاريخ (جغلول، 1987: 108)، أثناء محاولة وضع قواعد معيارية لأخبار الماضي تمييزاً بين صحيحها وسقيمها[1]. ويرتبط العلم الجديد بالتاريخ على نحوٍ وثيق، وكان يُفترض به من حيث الغاية المصرّح بها في **المقدمة**، أن يؤسس ما يمكنُ أن يكون قواعد لكتابة التاريخ أو تفسير وقائعه، بينما يتداخل نسبياً مع علمَي السياسة والفقه السلطاني وكأنه يستمدّ منهما، ثم يعود إليهما، وهذان العلمان الأخيران على صلة ما بعلم التاريخ أيضاً، من حيث استحضار وقائعه واستنتاج العِبر منها أو الحكم عليها، تعميماً وتقعيداً.

وعليه، فلا يتوقف الإنجاز الخلدوني عند محاولة التجاوز المنهجي لعلم التأريخ التقليدي في زمانه، والمعروف بسرد الروايات، دون تحقيقها غالباً، بل بادر ابن خلدون إلى تسمية علم جديد، وتعريفه، وتحديد موضوعه ومسائله[2]. ولو لم يفعل ذلك فلربما

(1) في البدء تناول ابن خلدون علم التاريخ والتدوين فيه، وقال إنه أراد التصنيف فيه على نحوٍ مبتكر، ثم انتقل إلى مغالط المؤرخين، وبعدها حدّد ما يحتاجه المؤرخ، وهو العلم بقواعد السياسةً وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِّير والأخلاق والعوائِد والنِّحل والمذاهب وسائر الأحوال. ثم أعلن أنه توصل إلى علم مستحدث هو علم العمران، وأنه أُلهم إليه إلهاماً، انظر: (ابن خلدون، 2006، ج 1: 11 و60).

(2) قال ابن خلدون: «وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيانٍ ما يلحقه من الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً». انظر: (ابن خلدون، 2006، ج 1: 60).

لم يختلف اثنان في تصنيفه داخل حقل التاريخ عامة. فبمجرّد الإعلان عن علم العمران، انتقل النظر إلى مستوى مختلف نوعياً، وهنا تحديداً ترددت الآراء كثيراً في وضع هذا العلم بإزاء منظومة العلوم الإنسانية، ولا سيَّما علاقته بعلم الاجتماع الحديث، تأسيساً رياديا وتمهيداً منهجياً[3]، أم مجرد إنجاز معرفي معزول مكاناً وزماناً ومنقطع عن مسار تطوّر ذاك العلم[4]؟ لقد استقرأ ابن خلدون ما كُتب من قبله في الشأن نفسه، واستفرغ جهده تفتيشاً عن دراسات سابقة محتملة تنتمي إليه بوجه أو بآخر، فرأى أن بعض من سبقوه حوّموا حول الفكرة، لكنهم لم ينجحوا في اكتشافها ولا في تنظيمها معرفياً، بل ربما لم يكن هذا ببالهم إطلاقاً[5]. وعليه، كان حريصاً على تأكيد أبوّته للعلم الجديد، متجاوزاً قضية ضبط علم التاريخ إلى ترسيخ قواعد علم العمران وتسويغه معرفياً.

---

(3) تتفرع المسألة الخلافية بين الباحثين في الغرب والشرق إلى ثلاث شُعب رئيسية: فهل كان ابن خلدون رائداً في ابتداع علم الاجتماع بصيغته البدائية وبتمييز معرفي كافٍ عن العلوم الإنسانية القريبة منه ولا سيَّما التاريخ؟ وهل تأثر مؤسسو علم الاجتماع الغربي بكتابات ابن خلدون، أي أوغيست كونت (Auguste Comte) (1798 – 1857)، وإميل دوركايم (Emile Durkheim)، (1858 ـ 1917)، مع ترجمة **المقدمة** أو شذرات منها إلى اللغات الأوروبية ابتداء من القرن السابع عشر (1636)؟ وهل ينحصر علم الاجتماع بما استند إلى الفلسفة الوضعية المتحررة من المسبقات الدينية والميتافيزيقية أم بالإمكان قيام علم اجتماع بنموذج معرفي مختلف؟ **أولاً**، إن ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي/الثامن الهجري، قد نجح في تشخيص هذا العلم الجديد، وتمييزه معرفياً ولو بصعوبة عن علم التاريخ، معترفاً بأن جهده يحتاج إلى تطوير ومتابعة. وكما أن مونتيسكيو (Montesquieu) (1689 ـ 1755) حاول في كتابه **روح القوانين** استنباط نظام منسجم من وقائع التاريخ المتناثرة بما يكشف القوانين العميقة التي تسيّره، فكذلك فعل ابن خلدون في **مقدمته**، فلم لا يكون ممهّداً لعلم الاجتماع كما مونتيسكيو؟ **وثانياً**، إن المقارنات بين ابن خلدون وروّاد علم الاجتماع الحديث تُظهر تشابهات في الأفكار وطرائق النظر، لكن لا يوجد ما يفيد الجزم بحصول تأثير مباشر. **وثالثاً**، إن ابن خلدون وإن كان منطلقاً من أسس دينية، لكنه في علم العمران اعتبر الدين عنصراً مضافاً إلى عصبية الدم وما في معناها، وكان أقرب إلى الواقعية المادية ممن سبقه، وهذا مما يُحسب له منهجياً في مرحلة مبكرة. وفضلاً عن ذلك، فإن إخراج علم الاجتماع الخلدوني من دائرة علم الاجتماع الحداثي والعلماني، لا يمنع من تطوير أدوات علمية متناسبة مع المجال الإسلامي حيث الدين فيه عنصر واقعي متجسّد في أفعال ومؤسسات مجتمعية، انظر: (Aron, 1967: 27-29; Alatas, 2014: 44-49; Soyer and Gilbert, 2012: 13-30; Sunar and Yaslıçimen, 2008: 408-433).

(4) لاحظ علي الوردي أن **مقدمة** ابن خلدون لم تلقَ الاهتمام اللازم فبقيت دون أي شرحٍ أو تعليق عليها طوال القرون التالية بخلاف ما كان عليه الحال مع التصنيفات المهمة، معتبراً أن عالم الإسلام دخل بعده في الظلمات، وأن أفكاره لم تجد بيئة صالحة كي تنمو، وذلك حتى أواخر القرن التاسع عشر عندما بدأ الغربيون يهتمون بها، فاقتدى الباحثون العرب بهم. انظر: (الوردي، 1994: 229 ـ 230).

(5) يتساءل ابن خلدون هل غفل الأولون عن هذا العلم؟ أم كتبوا فيه ولم يصل إليه؟ وهنا يحاول العثور على مبرّرات، فلعله من العلوم التي اندرست، أو التي محاها عمر (23هـ/644م) من علوم الفرس عند الفتح، ورغم حرص المأمون على ترجمة علوم اليونان لكن لم يصل شيء منها مما يدل على وجود على العلم، أو لعل الأوّلين لم يعتنوا به لقلة الاهتمام بثمرته وهو تصحيح الأخبار فأهملوه. =

لكن هل يمكن الركون إلى مسار اكتشاف علم العمران كما أفصح عنه ابن خلدون بوصفه الرواية الرسمية؟ وهل كان هذا العلم وليد إلهام باطني وانكشاف ذاتي كما يدّعي عقب خلوة أشهر في قلعة بني سلامة النائية، بعيداً من الأمصار، وخزائن الكتب[6] أم هو استلهام من الفقه السياسي الأشعري المنطلق من قراءة وقائع التاريخ الإسلامي قبل تنزيل الأحكام عليها؟ وفي المقابل، هل كانت تجربته العملية في أروقة السلاطين ودسائس القصور وتقلّبات الأزمنة حافزاً للنظر السياسي، فألبس فكرته الجديدة لبوس التاريخ ونقده والاهتمام بتطوير قواعده، بينما كان هدفه الحقيقي ابتداع علم جديد يُحسب له، من خلال تعديل بعض قواعد الفقه السلطاني؟ وما علاقة قواعد السياسة، وأحكام الفقه السلطاني في تمحيص أخبار التاريخ، بل ما علاقتهما بعلم العمران، الذي يدرس أحوال الاجتماع الإنساني، إن لم يكن المقصود تأصيل مفهوم العصبية وربطه بالسياسة الشرعية وفقهها؟ وهل ثمة علاقة تبادلية أو تطوّرية بين مفهوم الشوكة[7] عند الجويني (478هـ/1058م)، ومفهوم العصبية[8] عند ابن خلدون، وقد قرنهما معاً غالباً لدى إيراد مواصفات الإمام أو السلطان في **المقدمة**؟ ولماذا أغفل ابن خلدون ذكر كتاب الجويني **غياث الأمم في التياث الظُّلم** من بين المصادر الرئيسية التي أفاد منها، واكتفى بذكر الماوردي وكتابه **الأحكام السلطانية** رغم أن الجويني أقرب فكرياً إليه من الماوردي؟

تلك أسئلة منهجية مشروعة باعتبار أن سياق **المقدمة** لا يشير إلى تسلسل منطقي واضح في الانتقال من حقل بحثي إلى آخر، وثمة طفرة مفاجئة في الرحلة الشاقة والمتعرّجة من الممهدات إلى الاستنتاجات، إذ إنه بعدما قرّر أولاً أن تمييز الأخبار يكون بالاحتكام إلى قواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِّير والأخلاق

= ويستنتج ابن خلدون أن مسائل من هذا العلم تظهر عَرَضاً لدى الفلاسفة والأصوليين (علماء أصول الفقه) والمقاصديين (علم مقاصد الشريعة)، وكذلك في الحِكَم المنثورة، في كتاب أرسطو المنحول (**السياسة**)، ومسائل في **رسائل** ابن المقفع، وفي كتاب الطرطوشي **سراج الملوك**. انظر: (ابن خلدون، 2006، ج 1: 61 ـ 65).

(6) تقع قلعة بني سلامة في الأطلس التلّي بمنطقة «تاغَزُوت»، على ارتفاع 1260م عن سطح البحر وعلى بُعد حوالى 400 كم جنوب غربي الجزائر العاصمة الحالية، وهي مكان حصين يشرف على سهول «وادي التَّحت» الشاسعة والخصبة. وفي هذه القلعة ثلاث مغارات، تُعرف منذ القرن الرابع عشر الميلادي بمغارات ابن خلدون، أو خلوة ابن خلدون، انظر: «خلوة ابن خلدون مغارات بني سلامة حيث وُلدت «المقدمة»،» **القافلة** (الظهران، السعودية)، السنة 67، العدد 2 (آذار/مارس ـ نيسان/أبريل 2018)، ص 52 ـ 55.

(7) الشوكة شدة البأس والحدّ في السلاح، وقد شاك الرجل يشاك شوكاً أي ظهرت شوكته وحدّته، فهو شائك السلاح. وشوكة القتال شدة بأسه، وشوكة بني فلان أي حدّهم (ابن منظور، [د. ت.]، ج 10: 454).

(8) عَصَبة الرجل بنوه وقرابته لأبيه، وأولياؤه الذكور من ورثته، وسُمّوا عصبة لأنهم عصبوا بنسبه أي استكفوا به. والعصبية أن يدعو الرجال إلى نصرة عَصَبته والتألب معهم، على من يناويهم، ظالمين كانوا أو مظلومين. وقد تعصّبوا عليهم إذا تجمّعوا. (ابن منظور، [د. ت.]، ج 1: 605 ـ 606).

والعوائد والنِّحَل والمذاهب وسائر الأحوال (ابن خلدون، 2006، ج 1: 44)، أورد فصولاً في علم الكلام والفقه السلطاني، أي في معنى الخلافة ومذاهب الفرق الإسلامية فيها، وانقلاب الخلافة إلى ملك، وشروط البيعة والخطط الدينية للخلافة[9].

ولذا، تقوم فرضية البحث على أن ابن خلدون قد استلهم من فقه الأحكام السلطانية عامة، ومن كتاب **غياث الأمم** لأبي المعالي الجويني خاصة، ليس فقط من أجل استنباط مفهوم العصبية القريب معنى وحكماً من مفهوم الشوكة. بل إنه استعمل الفقه السلطاني ومفهوم الشوكة تحديداً، من أجل تسويغ مفهوم العصبية المذموم إسلامياً، عبر إبدال مفهوم الشوكة بمفهوم العصبية، ثم إدماج الأخير في المنظومة الفقهية، وإسقاط شرط النسب القرشي ابتداءً ومآلاً، كيما يصحّح قيام الإمامة أو السلطنة بناء على العصبية القبلية وما في معناها، انتقالاً منه إلى شرعنة علم العمران نفسه، المتمحور حول مفهوم العصبية.

لكن قبل الشروع في البحث، لا بدّ من الإشارة إلى أن الدراسات الخلدونية التي يصعب إحصاؤها من كثرتها وتنوّع مظانّها، والتي تناولت جوانب عدة من **المقدمة** ولا سيَّما مفهوم العصبية وما تعنيه، قد أغفلت هذا الجانب وهو علاقة علم العمران بالفقه السلطاني، نظراً لاختلاف المجال والمنهج والغاية بين هذين العلمين، ولأن الدراسين لابن خلدون لم يطّلعوا على الأرجح على كتاب الجويني **غياث الأمم**، ولا طالعوا مفهوم الشوكة ودوره المركزي في نظرية الحكم بحسب المذهب السنّي الأشعري الذي ينتمي إليه صاحب **المقدمة**. والباحثون القلائل الذين لحظوا إمكان التأثر بالفقه السلطاني عامة وبالجويني خاصة[10]، لم تكن استنتاجاتهم وافية بالمطلب الذي يطمح إليه هذا البحث الساعي إلى مزيد الفهم لمقاصد **المقدمة** وسبر محتواها المعرفي والتاريخي.

أما المنهج المتبع فهو استقراء السيرة الذاتية لابن خلدون كما خطّها هو، لاستنباط الدوافع النفسية التي تقف وراء سعيه لابتداع جديد في منظومة علوم عصره بما يضاهي به ويتفوق على معاصريه، بالتساوق مع رصد الأحداث الكبرى التي عاشها وكان لها تأثير

---

(9) ابن خلدون، 2006، ج 1، ما بين صفحتي 332 و394. أما ما تناوله بعد ذلك من ألقاب الخلافة ورسومها ومراتب الملك والسلطان، فيمتد إلى الصفحة 465.

(10) يذكر المستشرق البريطاني هاملتون جب (Hamilton Gibb) (1895 ـ 1971) أنه لم يطلع على كتاب الجويني **غياث الإمام** كما جاء عنوانه في كتاب **تاريخ الأدب العربي** لكارل بروكلمان (Carl Brockelmann) (1868 ـ 1956) (ص 43)، وإلا لتمكن من رصد تطور النظرية السنية في الخلافة، بعد الماوردي. انظر: (Gibb, 1939: 401-410).
ورأى محمد عابد الجابري أن نظرية ابن خلدون في العصبية هي استمرار وتطوير لما انتهى إليه الفكر السياسي السني في موضوع الخلافة، وأن الغزالي أزاح الستار عن الأساس الحقيقي الذي تعتمد عليه الخلافة وكل أنواع الحكم وهو الشوكة. انظر (الجابري، 1994: 135 و137).
أما منى أحمد أبو زيد، فتلاحظ أن ابن خلدون يُبدل شرط النسب القرشي في الإمام بتوافر العصبية وينسب إلى الباقلاني إسقاط شرط النسب بينما كان عليه أن ينسبه إلى الجويني، انظر: (أبو زيد، 1997: 180 ـ 183).

عميق في نظرته السياسية والفقهية. ومن ثَمّ التنقيب عن مؤثرات محتملة في **مقدمته**، من أدبيات الفقه السلطاني، وتحديداً مما كتبه الجويني، لما تُظهره حركية ابن خلدون في **المقدمة** من سعي لتعديل صفات الإمام وشرعية السلطة، وما تشير إليه المقارنة بين مفهومَي الشوكة والعصبية من تقارب شديد، لا يمكن تسويغه إلا باعتبار أنه إفادة مباشرة من فكر الجويني.

وينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام، فيتناول **الأول** الدوافع الشخصية لابن خلدون في إعلان ابتداعه علماً جديداً. ويتطرّق **الثاني** إلى السيرورات التي اعتمدها لتبرير هذا العلم. بينما يركّز القسم **الثالث** على المصدر الأساسي الذي استلهم منه ابن خلدون واستعان به لإضفاء الشرعية على مفهوم العصبية بخاصة وعلى علم العمران بعامة.

أولاً: دوافع ابن خلدون

تندرج سيرة ابن خلدون في خطين متوازيَين. فمن جهة، سلك درب التعلّم كسائر طلاب العلم في عصره؛ ومن جهة أخرى، تابع مسار عائلته في الشأن العام إلى جانب الأمراء والسلاطين[11]. وفي هذين الخطين، تعرّض ابن خلدون لانتكاسات وخيبات جعلته من جهة **أولى**، يوصم بالدونية بإزاء كبار فقهاء زمانه، إذ لم يكمل تكوينه العلمي بحيث يكون ندّاً لأكابرهم، **أولاً** بسبب الطاعون الذي قضى على عدد كبير من السكان وجميع المشيخة[12]، **وثانياً** بسبب انشغالاته المتتالية بالعمل لدى السلاطين وانخراطه في مؤامرات القصور[13]. أما بالنسبة إلى طموحه السياسي من جهة **ثانية**، فقد واجه تحديات ومخاطر كبيرة سواء في بلاد المغرب أو في الأندلس، وقد حالت الاضطرابات الشديدة سياسياً وعسكرياً دون

(11) كان لبني خلدون أدوار سياسية في زمان بني أمية بالأندلس كما في زمن الطوائف، ولا سيما في إشبيلية، ما بين الإمارة والوزارة، ومع انتقالهم إلى المغرب كان لأجداد ابن خلدون أشغال في الدولة الحفصية بين جباية وحجابة، لكن أباه محمداً لزم العلم. انظر: (ابن خلدون، 1979: 6 ـ 17).

(12) ذكر ابن خلدون في سيرته الذاتية ما فعله الطاعون الجارف بالناس، والذي انتشر عام 749هـ/1348م وعصف بمعظم أنحاء العالم شرقاً وغرباً. وكان لهذا الحادث أثر كبير فيه، ولا سيَّما في سياق تحصيله العلم فقال: «لم أزل منذ نشأت وناهزت مُكبّاً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته إلى أن كان الطاعون الجارف وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة، وهلك أبواي رحمهما الله». انظر: (ابن خلدون، 1979: 57).

(13) تنقّل ابن خلدون بين بلاطات المرينيين والحفصيين والزيانيين في فاس وبجاية وتلمسان ببلاد المغرب وعند بني الأحمر في غرناطة بالأندلس بين عامي 753هـ/1352م و784هـ/1382م، حتى خرج من الشمال الإفريقي إلى الحج، فاستقر في القاهرة وانشغل بالتدريس والقضاء. وفي أثناء ذلك كله تعرّض للوشايات واتهم بالتورط بمؤامرات. انظر: (السخاوي، 1992: 146 ـ 148).

استقراره في مراتب الإدارة السلطانية[14]. وحتى في القاهرة المملوكية التي لجأ إليها ابتداء من أجل التفرّغ لتنقيح **كتاب العبر**، فقد ولي القضاء المالكي فيها بعد إلحاح السلطان برقوق (801هـ/1398م) عليه. وتعرّض ابن خلدون في القاهرة لوشاية الخصوم والحُسّاد، فوُلّي القضاء خمس مرات بعد عزله مرة بعد أخرى (ابن خلدون، 1979: 275، 276، 277، 278 ـ 279، 383، 387، 429 ـ 430). وهذا الحال بمجمله، هو ما دعاه عندما كان في بلاد المغرب إلى الابتعاد عن السلطة والاختلاء بنفسه في قلعة بني سلامة والعكوف على تأليف تاريخه استلحاقاً لما فاته من الحضور العلمي، ثم الانتقال إلى القاهرة للإقامة فيها بعدما كان قاصداً الحج، وتفرّغه هناك لمراجعة كتابه إضافة إلى التدريس والقضاء[15].

فمع تشكيك أبرز علماء المالكية المعاصرين، وهو ابن عرفة[16]، بكفايته العلمية، توافر لابن خلدون الدافع الذاتي لاجتراح علم جديد لم يسبقه إليه أحد، وهو الذي يحب أن يكون

---

(14) ولي ابن خلدون كتابة العلامة عند صاحب تونس الحاجب ابن تافراجين (766هـ/1364م) عن السلطان أبي إسحاق الحفصي (770هـ/1368م)، والعلامة وضع عبارة «الحمد لله والشكر لله» بالقلم الغليظ ما بين البسملة وما بعدها، من مخاطبة أو مرسوم. ثم انتظم في المجلس العلمي للسلطان أبي عنان المريني (759هـ/1357م) بفاس، والذي كلفه بالتوقيع بين يديه. وولي كتابة السر للسلطان أبي سالم المريني (762هـ/1360م)، جزاء حشد الأنصار له للقبض على السلطة، ثم ولاه خطة المظالم. واشتكى ابن خلدون من عدم ترقيه في المناصب، فرحل إلى الأندلس حيث انتظم في المجلس الخاص لمحمد بن يوسف بن الأحمر (793هـ/1391م) إلى أن نجح السعاة في إفساد ما بينه والوزير ابن الخطيب (776هـ/1374م)، فرحل إلى السلطان أبي عبد الله الحفصي (767هـ/1365م)، صاحب بجاية فولاه الحجابة وتعني ببلاد المغرب الاستقلال بالدولة والوساطة بين السلطان وأهل دولته، لا يشاركه أحد، وكان له سهم كبير في الصراع بين أبي عبد الله وابن عمه أبي العباس (796هـ/1393م)، وبعد مقتل الأول، التحق بصاحب تلمسان أبو حمو موسى بن يوسف الزياني (791هـ/1388م) فاستلم الحجابة والعلامة عنده، لكنه بعث أخاه يحي نائباً عنه، متململاً من الرتب السلطانية وراغباً في العودة إلى العلم. ووقع في يد السلطان عبد العزيز المريني (774هـ/1372م)، فتعاون معه ضد أبو حمو. ورحل إلى الأندلس ثم عاد مؤقتاً إلى أبو حمو بتلمسان، بسبب انسداد الأفق السياسي أمامه، قبل أن يلجأ إلى قلعة بني سلامة. بعد ذلك فاء إلى مجلس السلطان أبي العباس المريني، حيث كثرت السعاية عليه من الفقيه ابن عرفة، فكان الخروج نهائياً إلى القاهرة والانضمام إلى السلطان المملوكي برقوق. انظر: (ابن خلدون، 1979: 57، 60 ـ 61، 70 ـ 72، 79، 88، 104 ـ 105، 110 ـ 112، 144 ـ 145، 243 ـ 245، 247 ـ 249 و262 ـ 263).

(15) يبدو أن ابن خلدون تذرّع بالحج كي يتملص من مجلس السلطان أبي العباس المريني (796هـ/1393م)، وعندما وصل إلى مرسى الإسكندرية، وكان السلطان المملوكي برقوق قد مضى عليه عشر ليال من وقت تسلمه السلطة، ارتأى تأجيل الحج والمكوث في القاهرة. انظر: (ابن خلدون، 1979: 262 ـ 263).

(16) هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، التونسي المالكي، (803هـ/1400م)، لازم الشيوخ الأجلاء وحصّل علماً غزيراً حتى اعتبره بعض مترجمي سيرته أنه بلغ نهاية العلوم النقلية والعقلية. وله شيوخ مشتركون بينه وابن خلدون ولا سيَّما شيخ العلوم العقلية محمد بن إبراهيم الآبلي (757هـ/1355م). تفرّغ ابن عرفة للعلم وتولى إمامة الجامع الأعظم ولم يتولّ القضاء وكان بعيداً من السلطة. وله =

مختلفاً عن الآخرين (السخاوي، 1992، ج 4: 146)، لا علماً عادياً من نمط العلوم التقليدية التي يبرع بها خصومه، بل علماً معياراً لعلم التاريخ، وعلماً متخصصاً في النشاط السياسي وتكوّن السلطة. وأن يكون لابن خلدون علم خاص به هو الذي ابتكره، هو مما يمنحه تفوقاً نوعياً على العلماء التقليديين، حتى لو كانوا أكثر تحصيلاً منه للعلوم الفقهية، كما يمنحه قبولاً في أوساط الطلاب، لاستحواذه على علم جديد وغريب لم يسمعوا به من قبل، ولا سيّما أنه يتناول سيرورة الواقع وصيرورة السلطة، مما يمسّ الحياة اليومية لأي فرد، وهو مما لا يسع الفقهاء التقليديون إدراكه[17]. ومع ظهور النسخة الأولى من **كتاب العبر** وإهدائها للسلطان الحفصي أبي العباس أحمد (ابن خلدون، 2006، ج 1: 11 ب)، اشتدت الحملات عليه، فضلاً عما كان ناله من قبل بسبب ما حقّقه من شهرة، وما برع به في المحاضرة والتدريس، مجتذباً إلى حلقاته طلاب سواه من العلماء (ابن خلدون، 1979: 249).

وبسبب الصراع مع علماء عصره، فقد كان حريصاً على إثبات أصالة أفكاره في العلم الجديد الذي ابتكره. وظهر ذلك على نحوٍ لافت بإغفال بعض أبرز مصادره الأساسية في **المقدمة**[18]. فقد أعلن طموحه ليكون مسعوديّ زمانه[19]، وأفاد من العلوم والمعارف المتاحة، وبنى عليها للوصول إلى علم العمران. ولذا، كان لا بد لابن خلدون من الاستناد إلى التراث الكلامي الأشعري، وإلى الجانب السياسي منه، وإلى فقه الأحكام السلطانية، بوصفه العلم الأقرب لما يمكن تسميته علم تكوين السلطة. بل ذهب إلى أنه أُلهم هذا العلم إلهاماً، تشبهاً بالغزالي (505هـ/1111م) الذي كتب **إحياء علوم الدين** بعد عشر سنوات من سلوك طريق التصوف وتنزيه النفس والابتعاد عن السلطة (السبكي، [د. ت.]، ج 6: 206 ـ 207). وتُلحظ المشابهة في المقصد العام لا في التفصيل الجزئي بين **المقدمة وإحياء علوم**

= تآليف مشهورة في الفقه: **المختصر الفقهي**؛ وفي علم الكلام: **المختصر الكلامي** إضافة إلى تصنيفات أخرى في المنطق وإملاءات حديثية وقرآنية. وعُرف ابن عرفة بخصومته لابن خلدون ويروى عنه أنه لما علم تولي ابن خلدون القضاء المالكي بمصر أنه قال: «كنا نعدّ خطة القضاء أعظم المناصب، فلما وليه هذا عددناها بالضدّ من ذلك». انظر: (التنبكي، 2000: 463 ـ 471، والسخاوي، 1992، ج 4: 146).

(17) يلاحظ ابن خلدون أن العلماء (الفقهاء) بمنهجهم في تجريد المحسوسات والقياس بين الحالات المتشابهة وتعميم الأحكام أبعد ما يكونون عن فهم السياسة، انظر: (ابن خلدون، 2006، ج 2: 463).

(18) يلاحظ علي الوردي أن ابن خلدون أفاد من ابن تيمية في التمييز بين الإمكان الذهني (المجرّد) والإمكان الخارجي (المحسوس)، (الوردي، 2009: 66 ـ 67). لكنه تابع ابن تيمية أيضاً في التقليل من الفرق بين الخلافة والملك، وفي عدم ذمّ الملك لذاته، انظر: (ابن تيمية، 1987، ج 35: 17 ـ 18). ومع ذلك لم يُذكر ابن تيمية في **المقدمة**. وتعليل ذلك عند عبد الله الدرويش محقّق **المقدمة** أن ابن خلدون لم يشأ الاصطدام بأعداء ابن تيمية من الفقهاء التقليديين.

(19) يُثني ابن خلدون على عمل المسعودي (346هـ/957م)، في تعقّب أحوال الأمم والآفاق في كتابه **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ويرى أنه بعد مرور السنوات الطوال وتبدّل الأحوال، فلا بد ممن يدوّن أحوال الخليقة يكون أمّاً للمؤرخين كما فعل المسعودي، ويقصد بهذا نفسه بوصفه مؤهلاً لذلك. انظر: (ابن خلدون، 2006، ج 1: 50 ـ 51)

الدين في أن ابن خلدون انتقد المنحى التقليدي لبعض العلوم في **المقدمة** وأراد تجديد المنهج التعليمي السائد[20]، في حين أن الغزالي سعى إلى إضفاء لمحات تجديدية على العلوم من حيث ارتباطها بمقاصدها وغاياتها لا الوقوف على حروفها ورسومها وحسب. والاثنان ابتعدا عن مجالات السلطة والنفوذ لمدة زمنية قبل الرجوع إلى الحياة الاجتماعية، وعاد كل منهما بكتاب استثنائي[21].

وبما أنه أفاد من فقه الأحكام السلطانية لتبرير علمه الجديد، فقد كان الحريّ به أن يستند خاصة إلى الجويني، لا إلى الغزالي، باعتبار أن الجويني كما ابن خلدون، ينتهج مقاصد الشريعة في تحليله للأحكام الشرعية وتعليلها، بل كان الجويني من روّاد هذا العلم. أما الغزالي فكان تلميذ الجويني في علمي الأصول والفروع، ومع أنه كان أيضاً مقاصدي المنهج (عبدو، 2009)، إلا أنه لم يكن متوافقاً مع شيخه الجويني في تحليله لمسألة الشوكة (قوة الجند) ودورها في تصحيح إمامة الإمام. ومفهوم الشوكة هو الأقرب إلى مفهوم العصبية، بل إن ابن خلدون يستعمل مفهومَي الشوكة والعصبية في **مقدمته**، بالمعنى الذي أراده الجويني لمفهوم الشوكة في كتابه **غياث الأمم** لا ما أراده الغزالي في كتابه **فضائح الباطنية** أو **المستظهري**[22]، كما سنرى لاحقاً. كما اعتبر ابن خلدون أن العصبية هي المقدمة الطبيعية لنشوء الشوكة. ومع ذلك، أغفل ابن خلدون ذكر الجويني ودوره في تطوير الفقه السياسي وفق مقاصد الشريعة، ولم يذكر غير أبي الحسن الماوردي لدى تطرّقه إلى الأحكام السلطانية، مع أن الماوردي صاحب نظرية إمارة الاستيلاء فقط، والمقصود منها صيانة مكانة الخليفة المستضعف أمام غلبة المتغلبين من الأمراء، لا إضفاء الشرعية على المتغلبين ذوي الكفاية مطلقاً كما فعل الجويني. والماوردي من مدرسة مختلفة عن مدرسة الجويني، فالأول من مدرسة الالتزام الحرفي الشكلي بنص العقد والمقصود هنا البيعة، والحفاظ عليه مهما تكن الظروف القاهرة، بينما الجويني من مدرسة المقاصد

(20) ربط ابن خلدون بين تطوّر العلوم ونمو العمران، صعوداً وهبوطاً، وتطرّق إلى الأسباب المؤدية إلى انتشار العلوم وانحسارها، وتناول شتى العلوم النقلية والعقلية، والتفكير التجريبي والتفكير التمييزي، وأبرز العلماء والمصنفات في كل مجال، مع إيراد آراء تربوية مجملة ومفصلة (ابن خلدون، 2006، ج 2: 601 ـ 602).

(21) قال الغزالي في مقدمة كتابه إنه أراد إحياء علوم الدين من حيث الانتقال بها من ملازمة الرسم إلى الميل ميلاً يسيراً للعمل بمقتضى العلم، باعتبار أن الفقه هو عند السلف الصالح علم طريق الآخرة، بعدما أصبح هذا المعنى مطوياً ومنسياً عند الخلق. وبعد عشر سنوات من الغربة، عاد الغزالي إلى وطنه فلازم بيته متفكراً وشارعاً بابه لكل قاصد إلى أن عاد إلى التدريس مدة من الزمن في المدرسة النظامية نيسابور بإلحاح من الوزير السلجوقي فخر الملك علي ابن نظام الملك (500هـ/1106م). وفي المقابل، تحرّر ابن خلدون تدريجياً من وظائف السلطة وأثقالها إلى أن تفرّغ من الشواغل كلها في قلعة بني سلامة لأربع سنوات وهو يؤلف كتاب **العبر**. انظر: (الغزالي، 2005: 8؛ السبكي، [د. ت.]، ج 6: 207 ـ 210؛ ابن خلدون، 1979: 245 ـ 246).

(22) نسبة إلى الخليفة المستظهر بالله (512هـ/1118م)، حيث إن الكتاب أُلّف بتوجيه منه، انظر: (الغزالي، 1964: 2 ـ 3).

الشرعية التي تُعنى بتغير الحكم بتغير الظروف طبقاً لمقاصده الأصلية، لا الالتزام بحروف العقد بعدما تغيرت الظروف وضاعت المقاصد منه، وابن خلدون من أتباع المدرسة الثانية لا الأولى.

وإغفال ابن خلدون للجويني لا يمكن تفسيره مثلاً بعدم اطلاعه على الكتاب أو عدم توافره في الزمان والمكان حيث دوّن **مقدمته** في قلعة بني سلامة. وذلك، لأن علماء المغرب اهتموا كثيراً بكتب الجويني ومنها **الغياثي**[(23)]، وكان بعضهم كالقاضي أبي بكر بن العربي (543هـ/1148م) حريصاً على الحصول على نسخ من كتبه من المشرق خلال الرحلات إليه[(24)]. ولو فرضنا أن ابن خلدون لم يطلع على كتاب الجويني في الأندلس والمغرب، فإن نسخ **الغياثي** كانت موجودة في القاهرة لدى إقامته فيها[(25)]، وقد تولى منصب القضاء المالكي ودرّس فيها **مقدمته**، واطلع على خزائن الكتب السلطانية، واستمر في تصحيح ما دوّنه فيها حتى آخر حياته، معلّقاً ومضيفاً أو حاذفاً (ابن خلدون، 2006، ج 1: 11ب ـ 12ب)، أي توافرت له فرصة الاطلاع، و**الغياثي** هو من المراجع الأساسية في فقه الأحكام السلطانية، ولا يمكن إغفال ما جاء فيه من آراء لم ترد في كتاب الماوردي **الأحكام السلطانية.** وفي المقابل، فإنه مهما بلغت مكانة الجويني بين المتكلمين الأشاعرة في العقيدة، ومنهم مالكية المغرب عموماً، لكنه يظلّ من أعلام المذهب الشافعي، وتلك نقطة لا ينبغي التغاضي عنها في عصور إسلامية متأخرة كان التعصب الفقهي فيها ذا تأثير جليّ في الحياة العامة، ولا سيَّما مع ارتباط المذاهب بالسلطنات القائمة، مع ما يترتب على ذلك من مناصب ووظائف. وقد يكون هذا من دوافع إغفال الجويني من بين المصادر الأساسية ل**مقدمة** ابن خلدون، فضلاً عن أن الجويني أثار غضب الفقهاء المالكية بنقده اللاذع للإمام مالك في رواية ينسبها إليه تفيد بقبوله إفساد ثلث الأمة من أجل صلاح الثلثين الباقيين، وهذه الرواية ينفيها محققو المذهب، وكانت ما زالت بموضع أخذ وردّ في زمن ابن خلدون[(26)].

---

(23) هذا رغم تحامل العلماء المغاربة عليه لسببين **الأول** مخالفته في بعض المسائل لأبي الحسن الأشعري (324هـ/935م)، رأس المدرسة الكلامية السنية، و**الثاني** انتقاده للإمام مالك (179هـ/795م) في قضية المصالح المرسلة، انظر: (السبكي، [د. ت.]، ج 5: 192 ـ 193).

(24) جاء في كتاب **سراج المريدين** للقاضي ابن العربي، المحفوظ بدار الكتب المصرية تحت رقم 20348 ب، لائحة الكتب التي أتى بها ابن العربي من رحلته إلى المشرق، وفيها كتاب **غياث الأمم** و**العقيدة النظامية** و**الأساليب** لأبي المعالي الجويني، انظر: (ابن العربي، 1997: 377 ـ 380).

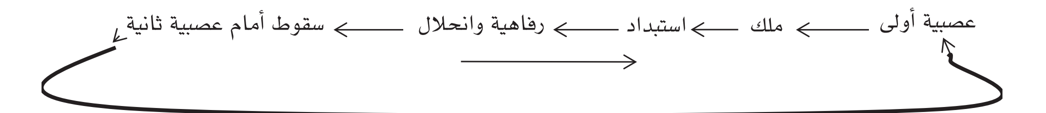
(25) عن مخطوطات الكتاب وتواريخ نسخها، انظر مقدمة عبد العظيم الديب على كتاب (الجويني، 1401هـ/1981م: 162م ـ 169م). وذكر شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (902هـ/1497م) أن ابن خلدون في إقرائه كان يفضّل كتب الأقدمين من العرب والعجم على المتأخرين، وهي كتب الإمام أي إمام الحرمين الجويني، والغزالي والفخر الرازي (السخاوي، 1992، ج 4: 148 ـ 149).

(26) قام القاضي أبو العباس أحمد الشماع الهنتاتي (833هـ/1429م) وهو معاصر لابن خلدون، في كتابه **مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في ردّ القول بإباحة إغرام ذوي** =

ثانياً: سيرورة تكوين علم العمران

يقوم علم العمران الخلدوني وموضوعه الاجتماع الإنساني على حدّ تعبير صاحب **العبر**، ومنه ما يتعلّق خاصة بتكوّن السلطة، على حركة العصبيات داخل القبيلة الواحدة، كما بين القبائل. والعصبية التي تتغلب على من سواها، هي التي تؤسس الملك في نهاية الأمر، فتدخل في صيرورة السلطة ومسارها الدائري: قوة فمُلك، ثم رفاهية وانحلال، وبعدها السقوط على يد عصبية أخرى ناشئة وواعدة، كأنها دَوْر حتمي لا مناص منه.

الرسم البياني الرقم (1)
دورة قيام الدول وسقوطها بحسب قوة العصبية



وإذا كانت العصبية هي العامل الأساسي لتكوّن الدول، فهي استطراداً محور قيام الحضارات، كما مفتاح تفسير أحداث التاريخ السياسي. وهذا العلم المستحدث الذي رأى فيه ابن خلدون أساساً لإدراك التاريخ وأحداثه، يقوم على مفهوم العصبية الذي يحمل أبعاداً سلبية في التراث الإسلامي[27]. لذلك حاول ابن خلدون تبريره من جهة مقصده وغايته. فبعدما أقرّ بأن الشارع (أي النص الديني من قرآن وحديث نبوي) قد ذمّ العصبية ودعا إلى اطّراحها وتركها، استنجد بمقاصد الشريعة، ليقول إن المراد من ذمّ العصبية «حين تكون على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، وأن لا يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد [...] فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، فلو بطل بطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية» (ابن خلدون، 2006: 354 ـ 356). وهو بذلك، لم يصحّح مفهوم العصبية شرعاً وحسب، بل جعلها ركناً أساسياً في قوام الملك والخلافة. وبالسلطة عموماً تستقر الحياة الاجتماعية ويسود العدل بين الناس، ولا بد من قيامها، وهي لا تقوم إلا بالعصبية على منهج ابن خلدون. فإن كانت غاية العصبية ممدوحة فهي كذلك، وإن كانت غايتها مذمومة فهي كذلك، وليست العصبية سيئة بإطلاق. تماماً كما هو وصف ابن خلدون للمُلك، فإن كان أداة للخير العام يكون ممدوحاً، وإن كان نمطاً من التجبّر والظلم، فهو مذموم، وليس هو مذموماً في كل أحواله. وهنا يقول ابن خلدون إن «المُلك لما ذمّه الشارع لم يذمّ منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمّه لما

= **الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام**، بتفنيد اتهام الجويني للإمام مالك، وردّ عليه بخمسة وعشرين وجهاً، انظر: (الهنتاتي، 2003: 114 ـ 125).

(27) وفي الحديث النبوي: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس من مات على عصبية» رواه أبو داود في **سننه**، في الأدب، رقم 5121.

فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات [...] فلو كان المَلك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله، ويحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً» (ابن خلدون، 2006: 356).

ففي هذا الموضع يعدّل ابن خلدون الموقف من المُلك، ولا يميّزه من الخلافة على خلاف ما انتهجه فقهاء الأحكام السلطانية من قبله، ويذهب إلى حدّ اعتبار مُلك معاوية بن أبي سفيان (60هـ/680م) جزءاً عضوياً من منظومة الخلافة الراشدة، بوصفه الخليفة الخامس غير المعترف به. وفي سبيل توكيد ما يذهب إليه، يقتبس ابن خلدون من **العواصم من القواصم** للقاضي ابن العربي دون ذكر المصدر، فيتبنّى فكرة انفرد بها المؤلف كما هو ظاهر[28]، كما يقتبس تبريرها الشرعي، موظفاً إياها في علم العمران، لخدمة معادلة العصبية والمُلك، ومفادها اعتبار معاوية خليفة لا ملكاً، متابعاً ابن العربي في إسقاط حديث: «الخلافة ثلاثون سنة». وعليه، يعتبر ابن خلدون أن معاوية كان أول خلفاء المغالبة والعصبية، بل من الخلفاء الراشدين، فلا يقال إن المُلك أدْون رتبة من الخلافة، فكيف يكون خليفة ملكاً؟ ورأى أن المُلك الذي يخالف الخلافة هو الجبروتية المعبّر عنها بالكسروية التي أنكرها عمر على معاوية حين رأى ظواهرها. وأما المُلك الذي هو الغلبة والقهر بالعصبية والشوكة فلا ينافي الخلافة ولا النبوة (ابن خلدون، 2000: 650 ـ 651). والهدف من هذه المعادلة، جعل مُلك/خلافة معاوية مرحلة انتقالية طبيعية من الخلافة الراشدة التي هي مستثناة من قانون العصبية، بوصفها امتداداً للنبوة، بحسب ابن خلدون[29]، إلى المُلك بأنواعه المتفاوتة، التي أشار إليها في **المقدمة**، مع إشارة ابن خلدون إلى أنه حتى الأنبياء يحتاجون إلى عصبية في أقوامهم للقيام بواجب أداء الرسالة (ابن خلدون، 2006: 277 ـ 278).

وعلى هذا يقرأ ابن خلدون مسار التاريخ السياسي الإسلامي بطريقة مختلفة، فلما وقعت الفتنة بين علي (40هـ/660م) ومعاوية بمقتضى العصبية كان طريقهما فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونا في الحرب لغرض دنيوي (ابن خلدون، 2006: 360). ثم وفي مرحلة تالية، اقتضت طبيعة المُلك كما يؤكد ابن خلدون، الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها (ابن خلدون، 2006)، فكأن معاوية وفق هذا التحليل كان مدفوعاً بطبيعة العصبية التي هي

---

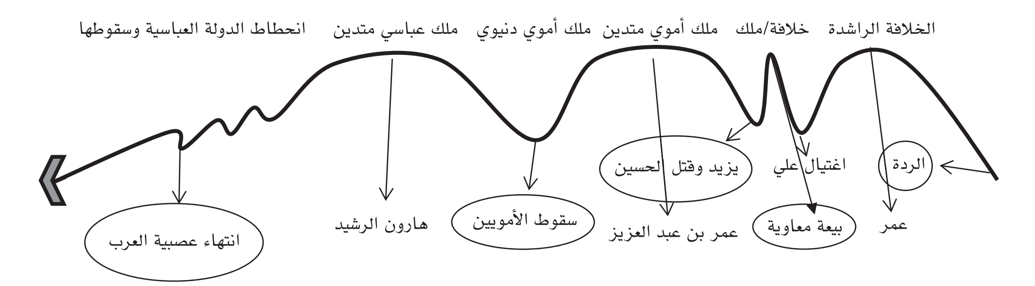
(28) جاء في **العواصم من القواصم**، ص 324 ـ 325، أن معاوية خليفة وليس بمَلك، واستدل ابن العربي بالصلح بين الحسن بن علي (51هـ/671م) لتعزيز مقولته، وقال إن الله قال في نبيه داود وهو أفضل من كل معاوية: (**وآتاه الله الملك والحكمة**) (البقرة: 251)، فجعل النبوة ملكاً، مضيفاً: «فلا تلتفتوا إلى أحاديث ضعف سندها ومعناها»، والمقصود حديث: «الخلافة ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً» رواه الترمذي والإمام أحمد وأبو داود.

(29) يقول ابن خلدون إن شأن العصبية لم يكن يراعى في زمن النبوة بسبب نزول الوحي، وانقياد الناس له، فلما انحسر ذلك المدد بذهاب المعجزات ثم بفناء القرون التي شهدوها، صار الحكم للعادة أي للعصبية ومتعلقاتها من المصالح والمفاسد (ابن خلدون، 2006، ج 1، 371 ـ 372).

أساس المُلك إلى ما اتخذه من قرار بتوريث الحكم لابنه يزيد حفاظاً على وحدة الأمة. وكذلك مروان بن الحكم (65هـ/685م) وابنه عبد الملك (86هـ/705م)، وإن كانوا ملوكاً، فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي، بحسب تعبير ابن خلدون (ابن خلدون، 2006: 361). وتوسطهم عمر بن عبد العزيز (101هـ/719م)، ونزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة، ولم يُمهَل فمات بعد سنتين إلا نيف من توليه الخلافة. ثم جاء خَلَفهم في مرحلة تالية، فاستعملوا طبيعة المُلك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم فانتصروا للعباسيين. وفي بداية العهد العباسي، كان رجال هذه الدولة من العدالة بمكان، «وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا، حتى جاء بنو]هارون[الرشيد (193هـ/809م) من بعده، فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم، فأعطوا المُلك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظِهرياً، فتأذّن الله بحربهم وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه» (ابن خلدون، 2006: 362). وبهذا اندثرت عصبية العرب وانتقل المُلك إلى الأعاجم بعصبيتهم. ويستنتج ابن خلدون أنها كانت خلافة أولاً، ثم التبست معانيها مع المُلك، حتى انفرد المُلك حيث افترقت عصبيته عن عصبية الخلافة (ابن خلدون، 2006: 365).

الرسم البياني الرقم (2)

الخط البياني للسلطة الإسلامية حسب ابن خلدون



وكلّ تلك المقدمات من طرف ابن خلدون تهدف إلى شَرْعنة المُلك القائم على الغلبة، ومن ثَمّ إضفاء الشرعية على مفهوم العصبية. وفي الأثناء، إحلال العصبية مكان الشوكة في شروط قيام الإمامة أو الخلافة أو الملك.

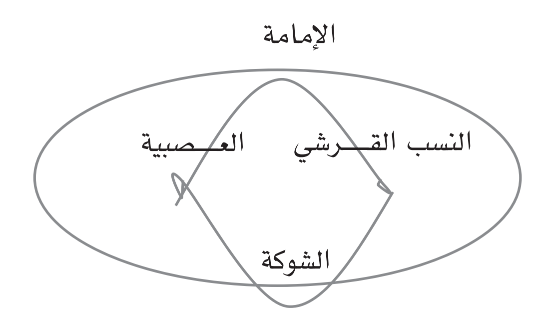
والمسار الذي سلكه ابن خلدون لا يخلو من مفارقات. فهو يؤسس علماً جديداً، ويحتاج هذا العلم إلى شرعية تحصّنه من اعتراضات العلماء التقليديين الذين يقاومون كل جديد، وبخاصة أن هذا العلم يبدّل معطيات علم تقليدي بات راسخاً هو فقه الأحكام السلطانية. ففي البدء، نسب إلى الباقلاني النظّار الأشعري المالكي الفقهي خرقه للإجماع وإسقاطه للنسب القرشي في الإمامة (ابن خلدون، 2006: 341 ـ 342)، ولم يستند إلى تشكيكات الجويني في قرشية النسب للإمام. فعلى الرغم من أن أدبيات السياسة الشرعية لم تعد قادرة على إغفال حالات الغلبة التي تؤسس المُلك والسلطنة في المجال السياسي الإسلامي،

إلا أن إجماع العلماء السنّة على شرط النسب القرشي لم يكن قد انقطع بعد، كما أن مفهوم البيعة لم يندثر وما زال رضا أهل الحل والعقد مطلوباً من ناحية نظرية في الأقل لقيام السلطة السياسية، مع سيادة منطق الغلبة العسكرية في عصر ابن خلدون، وتنازع المتنافسين والطامحين على نحوٍ استنزافي لا يتوقف. فأن يبقى المثال النظري حياً أفضل من نسفه كلياً كما فعل ابن خلدون، حين بادر بالتنظير لمنطق الغلبة بناء على العصبية القبلية، ودافع عنه مستشهداً بالنصوص الشرعية من قرآن وحديث. وهو هنا، ينجز الخطوة النوعية التالية بعد الجويني. فالجويني تململ من شرط النسب القرشي ولم يتجاوزه. ففي كتابه **العقيدة النظامية** يعتبر أن شرط الإمام أن يكون من صميم قريش أمر مختلف فيه (الجويني، 1992: 130)، وفي كتابه **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، رأى أنه «للاحتمال فيه عندي مجال» (الجويني، 2009: 328)، أي يمكن أن لا يكون شرطاً للإمامة. أما في **غياث الأمم**، فتناول بالتفصيل الموازنة بين قرشي غير ذي كفاية وبين غير قرشي ذي كفاية، مرجحاً صاحب الكفاية غير القرشي، ما يعني الخروج من شرط النسب القرشي عملياً في حالات مخصوصة يمكن أن تطول بانتظار توفر القرشي ذي الكفاية، فتعود الإمامة إليه إن كان ممكناً ذلك دون وقوع فتنة. إن الجويني يعتبر أن حديث «الأئمة من قريش» لا يبلغ مبلغ التواتر بحيث تكون دلالته قطعية، وأن العمدة في دليل آخر، وهو إجماع الأمة عليه عبر القرون (الجويني، 1997: 79 ـ 82). وحاول تجاوز القرشية عملياً من خلال إسناد المتصدّي لمهمات الإمامة صاحب الكفاية، حتى لو لم يكن يتحلى بالصفات اللازمة لمبايعته إماماً ولا سيما القرشية (الجويني، 1997: 309).

أما ابن خلدون وبالنظر إلى التطوّر الاجتماعي والسياسي في عصره، فقد جعل العصبية أو الرابطة الدموية وما في معناها، لا أي شوكة عسكرية، مناط قيام السلطة، مع إضفائه الشرعية الدينية عليها، على نحوٍ لا التباس فيه. وإن هدمه قاعدة أساسية في فقه الأحكام السلطانية كان ضرورياً من أجل بناء منظومة علم العمران القائم على التنازع الطبيعي بين العصبيات، وهذه القاعدة هي اشتراط النسب القرشي. فقد محّص ابن خلدون هذا الشرط من باب المقصد الشرعي فوجد أن لا مغزى له سوى العصبية، إذ إن قريشاً كانت العصبية المحورية التي يخضع لها سائر العرب. ومع اندثار عصبية قريش والعرب استطراداً، لم يعد للنسب القرشي مكان في تكوّن السلطة، وعلى هذا ينبغي إبدال النسب القرشي بالعصبية. فجاء التعديل الخلدوني في صفات الإمام أو الخليفة مضافاً إلى الشروط المتفق عليها بين الفقهاء. وينص التعديل على أن يكون القائم بأمور المسلمين «من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية» (ابن خلدون، 2006، ج 1: 343)، بدل أن يكون الإمام قرشياً. ولما كانت الكفاية من الصفات الأساسية للإمام أو الخليفة، فقد عدّل ابن خلدون كذلك من تعريفها كي تتلاءم مع منظومته الجديدة المستندة إلى العصبية، مع استدخال هذا المفهوم الجديد فيه. فالكفاية بحسب تعريف الجويني هي: «أن يكون الإمام متصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسدّ الثغور، وذا رأي حصيف في النظر للمسلمين لا تَزَعه هوادة نفس وخَوَر طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل بمستوجبي الحدود» (الجويني، 1997: 426). أما وفق ابن

خلدون فكفاية الإمام: «أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، **عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء**، قوياً على معاناة السياسة، ليصحّ له بعد ذلك ما جعل له من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وسياسة الدنيا وتدبير المصالح» (ابن خلدون، 2006، ج 1: 339).

الرسم البياني الرقم (3)
تعديل شروط الإمام



كما استند إلى قاعدة أخرى أرساها الجويني في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وهي اشتراط الشوكة ضمناً لأي إمام بويع اختياراً أو لأي متغلب تصدّى للإمامة بحق أو دون حق. والشوكة هي أقرب مفهوم إلى العصبية، بل إن العصبية هي الشرط الضروري لقيام الشوكة التي هي الشرط الضروري لصحة قيام الإمامة أو الخلافة أو السلطنة. وعلى هذا الأساس، قارب ابن خلدون مفهوم الشوكة، وقرن بين المفهومين في **المقدمة**، تارة بتقديم العصبية على الشوكة، وبالعكس حيناً آخر. وفي موضع آخر، جعل العصبية قائمة مقام الشوكة لتضمّنها معناها[30]. فبما أن الشوكة كانت عند الجويني شرطاً موضوعياً، لا ذاتياً للإمام، فقد أمكن لابن خلدون أن يدمج الشوكة في العصبية، وأن تصبح العصبية من شروط الإمام بدل اتسامه بالنسب القرشي.

لكن لماذا يتجشم ابن خلدون كل هذا العناء، داخل مجال فقهي مختلف نوعياً عن مجال الاجتماع البشري؟ يكمن الجواب مرة أخرى، في الدوافع التي حدت بابن خلدون

(30) جاء في **المقدمة**، ج 1، ص 336، أن نصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة، وجاء في ص 337، أنه لا يحصل إقامة الشريعة إلا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فجمع أولاً بينهما ثم أغفل دور الشوكة استغناء بالعصبية، وفي ص 339 جعل من شروط الكفاية أن يكون الإمام عارفاً بأحوال العصبية وأغفل الشوكة، فربط بين الكفاية والعصبية في حين أن الكفاية في رباط دقيق مع الشوكة في فقه الجويني، وفي ص 340 قال إنه بتلاشي عصبية قريش تغلبت عليهم الأعاجم فصار لهم الحل والعقد، أي أصبحوا أهل الشوكة، وفي ص 342 يربط ابن خلدون بين العصبية والشوكة والكفاية، فإذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية، ذهبت معها الكفاية، رابطاً بين المفاهيم الثلاثة.

إلى اجتراح علم جديد المناحي ومتين الأركان، وقادر على الصمود أمام هجمات العلماء التقليديين[31]. فما هو المصدر الأساسي الذي نزح منه ابن خلدون كي تتم عملية الانتقال بنجاح؟

ثالثاً: المصدر الأساسي للعلم الجديد

إن الإمام الجويني في كتابه **غياث الأمم**، هو المصدر الأنسب لطرح ابن خلدون، بوصفه صاحب مبدأ الشوكة، ولهذا المبدأ صلة عضوية بالعصبية. وتبقى احتمالات أخرى بأن يكون ابن خلدون قد استعار مفهوم الشوكة من فقهاء جاؤوا بعد الجويني كانوا تأثروا به، مثل الغزالي أو ابن تيمية (728هـ/1328م)، لا أن يكون متأثراً مباشرة بالجويني، والاثنان من أكثر من تمثّل هذا المفهوم واستعمله في تقرير أحكام الإمامة. فمن جهة يرى الغزالي أن الإمامة تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويستدل الغزالي عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً وعن المشايعة للدولة المستظهرية خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان (الغزالي، 1964: 179)، وهنا يضيف الغزالي بعداً غيبياً. كما أن الغزالي يقرأ الواقع بنحو مغاير، ويذهب مذهباً مختلفاً عن شيخه الجويني. فإذا كان الجويني قد نظر في موازين القوى، فمال إلى تصحيح ولاية المستولي صاحب الكفاية والشوكة، وهي كانت بيد السلاجقة وبيد وزيرهم نظام الملك (485هـ/1092م) خاصة، فإن الغزالي اعتبر من جهة معاكسة، أن شوكة الجند الترك وهم السلاجقة في ذلك الحين، هي بمثابة الشوكة للخليفة العباسي نفسه، لما يحملون في أنفسهم من محبة له واعتقادهم وجوب طاعته (الغزالي، 1964).

أما ابن تيمية وإن كان يستند إلى إرث حنبلي سابق في الأحكام السلطانية وفي مسألة الإمام المتغلب خاصة، إلا أن تأثره باجتهادات إمام الحرمين الجويني في كتابه **غياث الأمم** يبدو واضحاً لا سيما في اشتراطه القدرة والشوكة كيما تصح إمامة الإمام. وهو يقرّر أنه عند أئمة السنة الذين هم أهل الحديث والحنابلة بنظره، لا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة عليها الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود منها إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع ببيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً. فالإمامة

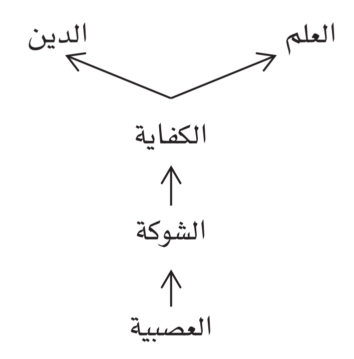
---

(31) يشير عبد السلام شدادي إلى أنه لم تكن ثمة حاجة من أي نوع سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو أيديولوجية أو علمية لإنشاء علم العمران، وإن ادعاء ابن خلدون ابتداعه لعلم جديد مُشرف على العلوم الأخرى كان سيجلب عليه صواعق علم عصره، لهذا كان يحيط نفسه بكثير من الاحتياطات والالتباسات حتى يحمي نفسه من الانتقادات، ومنها الإكثار من الاستشهاد بالقرآن، ومنها اتخاذ مواقف توفيقية، فيتراوح موقعه بين التقليد والتجديد. انظر: (شدادي، 2016: 251 ـ 252 و256 ـ 258).

ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك، وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه (ابن تيمية، 1986، ج 1: 526 ـ 527).

لكن إعمال منهج المقارنة بين **الغياثي** و**المقدمة**، يؤكد حصول حالات التأثر الخلدوني بآراء الجويني وتقريراته، وهي تتلخص باقتباسات مباشرة من كتاب **الغياثي** تطابق معها ابن خلدون بالمعنى وتقارب معها لفظاً[32]. كما أن ابن خلدون أولى عناية خاصة لمفهوم الكفاية وهي صفة أساسية للإمام أو الخليفة، فأدخل ضمن تعريف الكفاية مفهوم العصبية، فأصبحت معرفة أحوال العصبية من مقومات كفاية الإمام، وبهذا صارت صفتا العلم والدين إضافة إلى الكفاية، منظومة متكاملة محورها العصبية، فإن سقطت العصبية ذهبت الشوكة، ثم تداعت الكفاية، وسقطت بعدها صفتا العلم والدين، وهذه الشروط مطلوبة إجماعاً (ابن خلدون، 2006، ج 1: 341 ـ 342).

الرسم البياني الرقم (4)
موقع العصبية من مقومات الإمامة



ومعلوم أن الجويني هو من انفرد باستكشاف المنطقة الوسيطة بين الشوكة والكفاية، قبل الغزالي، فهما صفتان غير مرتبطتين فيما بينهما بالضرورة وجوداً وعدماً، فقد توجد

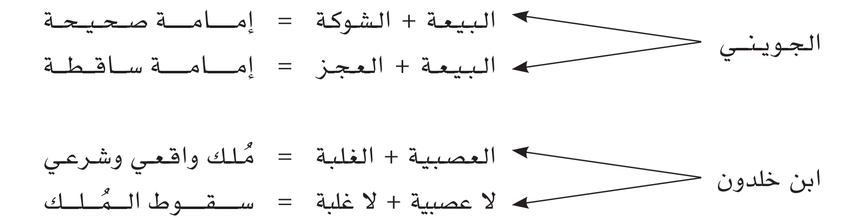
(32) على سبيل المثال يوافق ابنُ خلدون أبا المعالي الجوينيَّ في عدم جواز الثورة ضد متغلّب ما عندما تنتفي أسباب الشوكة للثائرين، بينما يستند ابن خلدون إلى عدم توافر العصبية الكافية كي يرفض الثورة مُسقطاً الحكم على ثورتي الحسين (61هـ/681م) وابن الزبير (73هـ/692م) ضد الخليفة الأموي يزيد بن معاوية (64هـ/684م)، معتبراً أن خطأ الحسين سياسي لا ديني. والمثال الأوضح هو تطابق ابن خلدون مع الجويني في حالة الثائر لأمر ما ولا يجد مناصاً من تسلّم السلطة بعد حصوله على مراده خضوعاً لرغبة قومه، فلا يستطيع التحوّل عنهم، وهو أمر أسقطه ابن خلدون على حالة معاوية بن أبي سفيان الذي خرج طلباً لثأر عثمان بن عفان (35هـ/656م)، وانتهى به الأمر إلى طلب الحكم لنفسه (الجويني، 1401هـ/1981م: 115 ـ 116 و327، وابن خلدون، 2006، ج 1: 360 و377 ـ 379).

الشوكة ولا كفاية للإمام أو للمتصدّي للإمامة والعكس صحيح. والكفاية هي صفة ذاتية للإمام فيما الشوكة صفة موضوعية للإمامة. لكن في المقابل، ثمة خيط دقيق بين هاتين الصفتين، بمعنى أن من شرط الكفاية كي تكون مؤثرة في تصحيح اختيار الإمام أن تتوافر معها الشوكة، كما أن الشوكة من دون الكفاية مظنة الزلل والتهاوي ولو بعد حين. وقد يُختار الإمام من أهل الحل والعقد ولا تكون له شوكة ابتداء، لكن مع التفاف الناس حوله بالبيعة والطاعة تتكوّن الشوكة، ولا يمكن أن ينجذب الناس إليه إن لم يكن ذا كفاية. وبالعكس، قد يحظى المتغلب بالشوكة ويحكم، فيُستغنى عن الكفاية في البدء، أو لا يكون له ذلك الاعتبار. لكن فقدان الكفاية هو من العوامل السلبية التي قد تؤدي مع الوقت قصيره أو طويله إلى انفضاض الناس من حوله، أو إلى تطلّع متغلبين آخرين ليأخذوا مكانه. والمعنى من منظور معاكس أن كفاية الإمام لا تكفي من دون شوكة تؤهله لتولي وظائف الإمامة وتحقيق مقاصدها، فإن لم تتوافر الشوكة لم يعد للكفاية وحدها أي جدوى، وينسحب الأمر استطراداً إلى بقية الصفات، فمن دون كفاية تتهاوى صفتا العلم والدين فلا تكفيان وحدهما لترجيح متصدّ للإمامة على غيره.

فالشوكة هي الأساس لانعقاد الإمامة بحسب الجويني، بل إنه ذهب إلى أن الإمام الذي تداعت شوكته ورثّت، يُزاح ويُبايع غيره حتى لو كان أهل الحل والعقد قد اختاره على نحوٍ سليم، وكان يحظى بالصفات اللازمة كلها، فإن مقتضى مقاصد الإمامة يفترض تمتع الإمام بالشوكة التي يستطيع بموجبها ممارسة وظائف الإمامة (الجويني، 1401هـ/1981م: 116 ـ 117). وهذه المعادلة الفقهية التي صرّح بها الجويني تكاد تكون موازية للمعادلة الاجتماعية التي طرحها ابن خلدون والتي تقضي بأن العصبية تأتي بالمُلك، فإذا اندحرت سقط معها المُلك. ولذا، عندما جعل ابن خلدون العصبية بدل الشوكة في المقام نفسه، أضحت الصيغة هي التالية: من دون عصبية لا تصح إمامة أو يقوم مُلك من الناحيتين السياسية والدينية معاً، وهذا هو مراد ابن خلدون في نهاية التحليل، أن يجعل العصبية ذلك المفهوم الدخيل على الفقه السلطاني، مكان الشوكة من حيث الواقع والأثر.

الرسم البياني الرقم (5)

المقارنة بين شوكة الجويني وعصبية ابن خلدون



في المقابل، وفي سياق تناوله للفقه السياسي، استند ابن خلدون إلى الباقلاني في قضية أساسية غير مؤكدة عنه، وهي إسقاط شرط النسب القرشي في الإمام أو الخليفة،

ولم يحاول مناقشة المسألة عند غيره من المتكلمين الأشاعرة، رغم أن ابن خلدون كان بحاجة ماسة إلى هذا الاستشهاد من أجل تعزيز حجته في ما يتعلق بدور العصبية في التاريخ الإسلامي كما في الأحكام السلطانية. وذلك لأن هذا الإسقاط المفترض، والمعلّل بتدخل من ابن خلدون نفسه، مؤداه تهافت عصبية قريش واندثارها فلم تعد عصبيتها مناط الحكم، وهذا هو السند الأساسي كي يُشيع ابن خلدون مفهوم العصبية ودورها الحاسم شرعاً وواقعاً لقيام الملك وإضفاء الشرعية الدينية والسياسية عليه.

والمفارقة هنا، أن ابن خلدون كان له خصومه الألداء من الفقهاء المالكية في القاهرة المملوكية وتعرّض موقعه في القضاء للعزل أكثر من مرة، كما يذكر في سيرته الذاتية، ولم يرد أنهم أخذوا عليه عزوه إلى الباقلاني رأياً مخالفاً لإجماع علماء أهل السنة عليه، والفقهاء المالكية خاصة، وهو إسقاط قرشية الإمام. وكذلك كان بعض أبرز فقهاء المالكية في بلاد المغرب ينتقدونه ويستهجنون توليه منصب القضاء المالكي في مصر ومنهم كبيرهم في الأصول والفروع ابن عرفة، ولم يرد انتقادهم لهذه المسألة. فهل كان ابن خلدون مخطئاً في هذه المسألة أم مدلّساً فيها؟ وإن كان مخطئاً فلم لم يعترض عليه الفقهاء المالكية في الدولة المملوكية أو في بلاد المغرب، أو الأشاعرة عموماً؟ وإن كان مصيباً فلم لم ينتشر الرأي المنسوب إلى الباقلاني إلا من طريق ابن خلدون؟ فهل كان رأياً معروفاً لدى مالكية ذلك العصر ولم يصل إلينا؟ لا يمكن حسم الموضوع في نطاق المصادر المتاحة، لكن ثمة قرائن مضادة أخرى ترجح العكس. فالجويني الذي تأثر بالباقلاني حاول تجاوز شرط النسب القرشي دون إسقاطه صراحة، ولو كان للباقلاني رأي صريح لاستعان به الجويني. ثم إن المتكلمين الأشاعرة والماتريدية بعد الجويني لم يشيروا إلى نقض الباقلاني للإجماع في مسألة اشتراط النسب القرشي، بل أكدوا على هذا الشرط استناداً إلى الإجماع عليه (الأشعري، 2004، ج 5: 193؛ الماتريدي، 2011: 1107 ـ 1108). وقد يكون الجواب عند ابن الأزرق (896هـ/1490م) الذي تابع ابن خلدون في **مقدمته** تلخيصاً وتوضيحاً وإضافة، في كتابه **بدائع السلك في طبائع الملك** قائلاً إن كلام الباقلاني المنسوب إليه في **المقدمة**، محدّد بجواز سقوط الشرط القرشي عند عدم توافر مؤهل للإمامة من قريش، وليس بالمطلق، فيُختار إمام من غيرها، وهذه المسألة لا يختلف عليها أحد من الفقهاء مع التفصيل فيها. أما التبرير الذي ذكره ابن خلدون لما يزعمه نقلاً عن الباقلاني، أي سقوط القرشية بسقوط عصبية قريش، فهو زيادة من ابن خلدون نفسه، لا كلام الباقلاني[33].

(33) يذكر ابن الأزرق في شروط الإمامة التي يمكن التساهل فيها عند فقدها، قاعدة «تولية الأشبه عند تعذر المستحق»، وكما يتسامح فقد العلم والعدالة في الإمام، فكذلك الأمر لدى فقد النسب القرشي، وهو ما قال به القاضي أبو بكر الباقلاني وجماعة من الفرق. وينقل عن ابن خلدون أنه هو الذي علّل الرأي لا الباقلاني مع أنه خلاف الجمهور. وعلّق ابن الأزرق على التعليل معتبراً إياه في غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق. انظر: (ابن الأزرق، 2008، ج 1: 76).

خاتمة

إن دراسة دوافع ابن خلدون في كتابة تاريخه **العبر**، ولا سيّما ما جاء في **المقدمة**، والتي تتجاوز مجرّد التمهيد لتاريخه، هي أمر أساسي من أجل إدراك الآليات التي اعتمدها، والمسارات غير المباشرة التي اتبعها، من أجل التسويغ المعرفي لعلم جديد، لا ينسجم تماماً مع منظومة العلوم التقليدية التي اعتاد العلماء على تلقينها لطلابهم على مرّ الأجيال. فالإعلان عن ميلاد علم العمران، لم يكن أمراً سهلاً تقبّله لدى العلماء المعاصرين له، ولا سيما أن ابن خلدون بسبب انخراطه في العمل السياسي المباشر، وقربه من قصور الحكم في حواضر السلطة في بلاد المغرب والأندلس، قد جرّ عليه خصومات شديدة من منافسيه سواء في السلطة أو بين كبار العلماء المنعزلين في مجالسهم التعليمية الخاصة، والذين كانوا لا يستسيغون ادّعاءات ابن خلدون في مجالات يرونها حكراً عليهم. ولأن نزعتي العلم والسلطة كانتا تتنافسان في نفسه، وبما أنه لقي الخيبة في المجال الثاني، فقد وجد نفسه مندفعاً بكل قواه لإنجاز أمر جليل في المجال الأول أي العلمي، فكان ذلك في الاختصاص الأقرب إلى تجربته السياسية العملية، وهو ما تجلى في رسمه قواعد صعود الدول وسقوطها. وتبعاً لذلك، وحرصاً منه على تأكيد نسبة العلم إليه، ومقدار الابتكار فيه، تميزاً عن سابقيه من المؤرخين والفقهاء، فقد عمد إلى إغفال ذكر بعض مصادره الأساسية لدى تكوين علم العمران، وتأسيس مفهوم العصبية على أسس جديدة. وذلك، لما يحمله هذا الكشف **أولاً** من إضعاف موقفه ولو نسبياً بوصفه مقلّداً إلى حدٍّ ما وليس مبتدعاً بمعنى الإتيان بشيء جديد، و**ثانياً**، لأن المُغفلة أسماؤهم من العلماء السابقين الذين أفاد منهم، لهم مسائل يعترض عليها المعاصرون بشدة، فليس إذاً من مصلحة ابن خلدون، إشهارهم على الملأ. ومن هؤلاء الإمام الجويني، الذي انتقد الإمام مالك بشدة في مسأل منسوبة إليه، ونفاها محققو المذهب من المتأخرين وإلى أيام ابن خلدون.

أما آلية تسويغ الفكرة التي انقدحت في ذهنه، وهي أن تكون العصبية هي محور العلم الجديد، وهذا مفهوم غير مستساغ في الأدبيات الإسلامية، فهي التي حاول البحث الإضاءة عليها، بقدر ما هو متاح، لأن ما تتضمنه من إجراءات معرفية تبغي التدخل في علم راسخ ذي مفاهيم ومنهجيات معلومة، هو فقه الأحكام السلطانية، ثم تعديله بعض الشروط فيها، وزرع مفهوم العصبية فيه، وجعله ليس فقط شرطاً قائماً مقام النسب القرشي في مواصفات الإمام، وهو شرط مجمع عليه لدى مذاهب أهل السنة، بل إسقاط هذا الشرط أي النسب، وإبداله بمفهوم العصبية، ما يفضي إلى إسباغ الشرعية عليه، تمهيداً لاستعماله في مجال آخر وعلم مختلف، هو علم العمران. وهذه مجازفة علمية لم يسبقه إليه أحد، ولم تكن لتحظى بقبول العلماء التقليديين، وهو ما قد يفسر جزئياً الإهمال الذي لقيه كتاب **العبر** وكذلك **المقدمة** استتباعاً، طوال السنين التي سبقت اكتشاف ابن خلدون في أوروبا بعد ثلاثة قرون. وهذه القضية لم تلقَ بعد اهتمام الباحثين المعاصرين، ولم يتناولها بما يشفي الغليل، الجيل السابق من الباحثين الذين أوسعوا النظر في أفكار ابن خلدون ومفاهيمه ونظريته في قيام الدول.

أما المصدر الأساسي لعلم العمران ومفهوم العصبية تحديداً، فهو كتاب الجويني **غياث الأمم في التياث الظُّلم.** وفي أقل تقدير لجهة إسباغ المعنى الشرعي على مفهوم العصبية، وهو المذموم أصلاً في الأدبيات الإسلامية، وفي المقابل هو المفتاح الأساسي لهذا العلم الجديد. فكتاب الجويني لا يعتمد فقط مفهوماً مبتكراً هو الشوكة، بوصفه صفة موضوعية للإمامة وليست صفة ذاتية للإمام، بل هو يزخر بآليات اجتهادية موسعة في احتمالات الفراغ في السلطة، أو غياب صاحب الكفاية أو صاحب النسب القرشي، وكيفية تصرف الأمة بإزاء هذا الوضع المعقد. وهذه الآليات الفقهية الواردة في الكتاب تزود ابن خلدون بإمكانات لا بأس بها، لتسويغ حكم الغلبة اعتماداً على العصبية الدموية وما في معناها، بل لإسقاط وجوب إسناد الأمر إلى قرشي وإعلانه خليفة تبعاً لذلك. أي إن الواقعية الفقهية للجويني، أثمرت عند ابن خلدون واقعية سياسية واجتماعية. ولذا، لا يمكن أن يكون شخص آخر أو كتاب آخر، له التأثير نفسه في ابن خلدون. فالشوكة عند الجويني ترتبط بالإمامة ارتباطاً عضوياً، ولا إمامة بلا شوكة، والشوكة هي مناط الإمامة. وكذلك بالنسبة لابن خلدون، لا سلطة من دون عصبية، بمعنى مزدوج، أي لا سلطة واقعية ولا شرعية من دون العصبية الكامنة في صلب تكوين السلطة. وبهذا، تكون العصبية من باب أولى هي مناط قيام السلطة الشرعية وليس الشوكة فقط. وعلى ما سبق، يدرك الباحث مدى الشبه بين الشوكة والعصبية في إطار تكوّن السلطة وقيامها، أو انحلالها وسقوطها، فضلاً عن أن العصبية هي الشرط الضروري بمعنى ما لقيام الشوكة، بحسب ابن خلدون، والشوكة هي المصطلح الفقهي المتعارف عليه في القرون المتأخرة، عند الإشارة إلى انعقاد الخلافة أو السلطنة، كما هو بادٍ في مصنفات علم الكلام الأشعري خاصة، والماتريدي بنسبة أقل. وبهذا، تتزاحم الأدلة والقرائن على أن الجويني كان المصدر الأساسي لابن خلدون في بنائه منظومة علم العمران، وأساسه مفهوم العصبية.

المراجع

«خلوة ابن خلدون مغارات بني سلامة حيث وُلدت «المقدمة».» **القافلة** (الظهران، السعودية): السنة 67، العدد 2، آذار/مارس ـ نيسان/أبريل، 2018.

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي الأصبحي الغرناطي (2008). **بدائع السلك في طبائع الملك.** تحقيق علي سامي النشار. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

ابن العربي، أبو بكر (1997). **العواصم والقواصم.** تحقيق عمّار الطالبي. القاهرة: مكتبة دار التراث.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (1986). **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية.** تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (1987). **مجموع الفتاوى.** تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (1979). **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً.** بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (2000). **العبر وديوان المبتدأ والخبر.** ضبط خليل شحادة؛ مراجعة سهيل زكار. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (2004). **مقدمة ابن خلدون.** تحقيق عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب. 2 ج

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (2006). **المقدمة.** تحقيق إبراهيم شبوح وإحسان عباس. تونس: الدار العربية للكتاب.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ([د. ت.]). **لسان العرب.** بيروت: دار صادر.

أبو زيد، منى أحمد (1997). **الفكر الكلامي عند ابن خلدون.** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

الأشعري، سيف الدين الآمدي (2004). **أبكار الأفكار في أصول الدين.** تحقيق أحمد محمد المهدي. ط 2. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية

بروكلمان، كارل (1993). **تاريخ الأدب العربي.** ترجمة محمد عوني عبد الرؤوف وعمر صابر عبد الجليل وسعيد حسن بحيري. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

التنبكي، أحمد بابا (2000). **نيل الابتهاج بتطريز الديباج.** عناية وتقديم عبد الحميد الهرّامة. طرابلس: دار الكاتب.

الجابري، محمد عابد (1994). **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.** ط 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جغلول، عبد القادر (1987). **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون.** ط 4. بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع.

الجويني، أبو المعالي (إمام الحرمين) (1401هـ/1981م). **غياث الأمم في التياث الظلم.** مقدمة عبد العظيم الديب. ط 2. الدوحة: جامعة قطر، كلية الشريعة.

الجويني، أبو المعالي (إمام الحرمين) (1992). **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية.** تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

الجويني، أبو المعالي (إمام الحرمين) (2009). **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.** تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي ([د. ت.]). **طبقات الشافعية الكبرى.** تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (1992). **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع.** بيروت: دار الجيل.

شدادي، عبد السلام (2016). **ابن خلدون الإنسان ومنظّر الحضارة.** ترجمة حنان قصاب حسن، سن الفيل، لبنان: المكتبة الشرقية.

عبدو، محمد (2009). **الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي.** بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1964). **فضائح الباطنية.** تحقيق عبد الرحمن بدوي. حولي، الكويت: مؤسسة دار الكتاب الثقافية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (2005). **إحياء علوم الدين.** بيروت: دار ابن حزم.

الماتريدي، أبو المعين النسفي (2011) **تبصرة الأدلة في أصول الدين.** تحقيق محمد الأنور حامد عيسى. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع.

الهنتاتي، أبو العباس أحمد الشماع (2003). **مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في ردّ القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام.** تحقيق عبد الخالق أحمدون. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الوردي، علي (1994). **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته.** ط 2. لندن: دار كوفان للنشر.

Alatas, Syed Farid (2014). *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge.

Aron, Raymond (1967). *Les Étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.

Gibb, H. A. R. (1939) «Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate.» *Archives d'Histoire du droit oriental* (Paris): tome III.

Soyer, Mehmet and Paul Gilbert (2012). «Debating the Origins of Sociology: Ibn Khaldun as a Founding Father of Sociology.» *International Journal of Sociological Research*: vol. 5, nos. 1-2, January-December.

Sunar, Lütfi and Faruk Yaslıçimen (2008). «The Possibility of New Perspectives for Social Sciences: An Analyses Based on the Ibn Khaldun Theory of 'Umran.» *Asian Journal of Social Science:* vol. 36, no. 314.